乾隆朝地方高级官员与查禁天主教活动

马　钊

The spread of Christianity in China occvpies a significant place in the last 300 years of Sino-European cultural interaction. In the eighteenth century, Chiristianity came under serious attack. The imperial government prohibited its development and persecuted its followers. By analyzing opposition to Christianity among government officials and the policy of prohibition, we can understand the impact of Christianity on the local social structure and political order and also the contradiction between Christian dualism and traditional Chinese monism.

一

明末清初以后，随着耶稣会、多明我会等天主教修会络绎东来，天主教在华的传播进入了一个崭新的历史时期，其传播的地区日益广阔，教徒数目不断增加，天主教对中国社会的影响也逐渐深入。然而总的看，天主教在中国的发展并非一帆风顺，其间经历了两个高潮和一个低谷。第一个高潮是从明朝末年到康熙中期，此间以耶稣会士为主，西洋传教士以科学知识效力于中国宫廷，在扮演文化交流使者的同时，展开天主教在华传教事业；第二个高潮是自 1842 年《中英南京条约》签订以后，中国逐步沦为半殖民地半封建社会，天主教各修会（也包括新教各差会）在不平等条约的保障下合法地在中国各地传教，使天主教得到前所未有的发展。低谷是以康熙后期的礼仪之争为始到鸦片战争爆发这一百多年，其间经历雍正、乾隆、嘉庆以及道光前期，史称“百年教禁”。

乾隆朝（1736—1795）在天主教东传史上具有重要意义，首先它是百年禁教中的重要一环。乾隆帝实际秉政六十三年，这几乎占据了百年禁教时间的五分之三，在这六十三年中乾隆帝和清朝各级官员发动了乾隆十一年（1746）和乾隆四十九年（1784）全国范围内大规模查禁天主教活动，另外还有多次局部、小范围的禁教活动。在历次查禁过程中，传教士被遣送回澳门，信教民众按“违制律”受惩处，失察官员被参处，天主教传教活动受到很大的打击。其次乾隆朝禁教政策日臻完备，最终成为鸦片战争前嘉庆、道光两朝禁教政策的圭臬。乾隆帝即位后对其祖康熙皇帝、其父雍正皇帝制定的一系列统治政策进行调整，这其中亦包括对待天主教的政策，乾隆帝将康熙帝“以后不必西洋人在中国传教，禁止可也，免得多事”①、雍正帝“各省西洋人除应送京效力者外，余具安插澳门”②的作法合二为一并进一步发展，制订了“如有天主教引诱男妇聚众诵经者，立即查拿，分别首从，按法惩治。其西洋人俱递解广东，勒限搭船回国，毋得容留滋事”③的政策，乾隆一朝对天主教传教基本采取

上述政策，当然乾隆帝本人也视具体事件做出过宽严不一的旨令，因此从研究百年禁教清政府颁行政策的角度出发，乾隆朝处在一个举足轻重的位置。地方高级官员在禁教过程中起了特殊作用，他们是中国传统封建伦理道德较综合的代表，其与天主教的冲突表面上看是局部的、个人的，但实际上是中国传统文化与天主教的冲突，通过深入分析这种冲突，会为我们研究清代禁教事件及天主教在中国传播的兴衰提供更客观、更全面的解释。

二

乾隆朝大规模查禁天主教活动有两次，即乾隆十一年（1746）禁教和乾隆四十九年（1784）禁教，其大致过程如下：

乾隆十一年五月，福建总督马尔泰、巡抚周学健、福州将军新柱等先后上奏福建省福安县查获中国民人违禁传习天主教之案，福建地方官员先后拿获非法进入中国传教的西洋传教士白多禄、费若用、华若亚敬、施黄正国、德黄正国等五人，及藏匿“夷人”、协助传教的中国百姓数人。天主教在福安县流传久远，雍正年间就曾两次爆发查禁天主教活动。在此次福安教案中，被拿获的传教士“狡诘异常，且上堂拉翻公案”[④]，中国教徒“当（传教士）被获解省之时，县民送者甚众，有扳舆号泣者。从教之生监当众倡言，我辈为天主受难而死，虽死不悔”[⑤]，福安县地方胥吏“多系从教之人，是以审讯时竭力庇护，传递消息，总不能得一实供。审讯费若用时适下暴雨一阵，该县衙役竟将自己凉帽给予遮盖，伊自露立雨中”[⑥]，地方缉捕官员“奋力上前擒拿夷人，被男妇围拥殴打受伤”[⑦]。天主教在福安县地方影响如此之大，福建地方高级官员深感忧虑，故而在奏折中主张重惩传教士和教民。乾隆帝为维护地方正常的统治秩序，一方面继续追查福建地方天主教流传情况，另一方面谕令全国各省督抚严查天主教的传播：“传谕各省督抚等密饬该地方官严加访缉，如有以天主教引诱男妇，聚众诵经者，立即查拿，分别首从，按法惩治”[⑧]，由此乾隆十一年禁教全面展开。根据现存的有关审办传教、信教的奏折等文献记载，此间全国发生了以下重大案件：广东查办香山等地民人信教及私人“夷”堂案，直隶奏报清苑民人信教案，山东德州信教案，江西抓获教士李世辅案，江苏拿获传教士黄安多、汉方济案等，另外奉天、四川、贵州、陕西等省也有查处教民的记载。乾隆十一年禁教的影响一直持续到乾隆十三年（1748），是年福建发生吕宋“夷商”私自打探被斩的传教士白多禄遗骨事件，福安县查获民人严登等信教、传教案，地方官员奉旨重惩了案内各犯。在乾隆十一年禁教过程中，西洋传教士有七人被处死(斩决一人，绞决二人，监毙四人)，中国信教民人被处以发配、枷号、查抄家产、勒令出教等处罚，这是明末清初以来最严厉的一次禁教。

乾隆十一年禁教之后，各省又零星爆发了几起禁教事件：乾隆十八年（1753）湖北查获曹殿邦番字经札案，乾隆十九年福建民人冯文子讲习天主教案、江南拿获传教士案，乾隆三十二年（1767）江西庐陵县民吴均尚等勾引“夷人”安当呢都传教案，乾隆三十三年（1768）年河南桐柏县民信教案等。

乾隆四十九年（1784）以湖广拿获私入内地、前往陕西的四名传教士为始，又一次在全国范围内展开大规模禁教活动。这次禁教主要分两个线索进行，第一个线索是围绕查拿勾引“夷人”入境的中国民人为主要内容的禁教活动。是年八月七日，湖广总督特成额在奏折中称：“兹据郧阳镇右营守备舒万年奏称，七月十二日巡查水汛至白家湾，见对河小船内有人

吵闹，随带弁员保甲渡河，见船内四人面貌异常，据水手云，称系西洋人往陕西传教等语”[9]。在审问过程中查明此四人由广东上陆，转道湖南湘潭，准备前往陕西西安，一路上皆有中国人护送接引，西安城内也有中国教徒修建天主堂，准备迎接传教士布道。因此在传教士经过各省（广东、湖南、湖北、陕西）和案内中国人籍贯各省（福建、山西）都展开追查活动，这种形式的禁教一直持续到乾隆五十一年（1786）。第二条线索是以乾隆上谕为始，在全国范围内查办私入境内的传教士和信教中国人的活动。在审办湖广案内传教士之际，正是陕甘爆发回民起义之时，乾隆皇帝认为其中必有关联，因此将湖广教案扩大，其上谕中称：“西洋人私至内地传教惑众，最为风俗人心之害，陕甘、湖广等省现已拿获夷人，则其余各省亦恐所在多有，均应彻底查办。近闻西洋人与回人本属一教，今年甘省逆回滋事，而西洋人前往陕西传教者又适逢其会。且陕甘两省回民杂处，恐不无勾结煽惑情事……密谕各省督抚一体遵照妥办，不可视为具文，亦不得张皇滋扰”[10]，由此禁教扩展到全国。另外湖广查获的四名传教士是乾隆四十九年澳门派往全国的十名传教士中的一部分，其余传教士分别派往湖广、山东、直隶等地。因此查办私习天主教和追查其他传教士成为直隶、山西、江西、山东、四川等省的主要禁教活动，在乾隆四十九年禁教过程中，乾隆帝和地方高级官员对案内人犯的处理略轻于乾隆十一年禁教，传教士在监禁数年后发交澳门，勒令回国；中国教徒中的骨干发与厄鲁特为奴；其他普通教徒仅是勒令出教。这次禁教持续了大约两年，到乾隆五十一年（1786），随着乾隆帝“恩准”案内被捕传教士遣送广东、经澳门离华，此次大规模禁教活动基本结束。

乾隆朝地方高级官员，在历次禁教活动中都起了很大作用。首先，这些官员是各省教案的报告者。例如：乾隆十一年禁教导火索福建白多禄案、乾隆四十九年禁教导火索湖广吧哋哩呋案都是由当时的福建巡抚周学健、湖广总督特成额等地方官员发现并上奏。其次这些官员是禁教政策的执行者。乾隆帝的禁教旨意以上谕的形式分发各省督抚之后，地方高级官员纷纷在各辖区展开查禁活动，陆续查获有关传教、信教案件，例如乾隆十一年福建教案后直隶总督那苏图奉旨查获清苑民人入教案，山西巡抚阿里衮奉旨拿获传教士王若含案，乾隆四十九年湖广教案爆发后直隶总督刘峨查办刘多默案，山东巡抚明兴拿获传教士格雷西阳诺案等。与此同时乾隆帝有关审结案内人犯的旨意也由这些地方高级官员具体实施，例如：乾隆十一年福建巡抚周学健奉旨斩决白多禄，乾隆十三年闽浙总督喀尔吉善、福建巡抚潘思榘奉旨将四名在押传教士监毙狱中，乾隆四十九年湖广总督特成额将吧哋哩呋等传教士解送京城，江西巡抚何裕城奉旨查抄中国教徒家产，两广总督富勒浑奉旨将四十九年案内拿获洋人遣回澳门。第三，地方高级官员也通过奏折在一定程度上影响乾隆帝本人的决策。乾隆帝乾纲独断，他在禁教过程中奉行从宽对待西洋传教士、重惩中国教徒骨干、从轻发落普通信教民众的政策。然而地方高级官员也通过奏折表述自己意见，间接影响最高决策。例如：乾隆十一年福建禁教案内，闽抚周学健主张重惩西洋人，起初并未被乾隆帝采纳，但周学健两次上奏，强调天主教对福建地方社会影响之大，以及从轻处罚传教士之弊，最终导致福建案内五名传教士被处死。同年，两广总督策楞、广东巡抚准泰奉旨严惩教徒，但其所辖香山县等处民人入教甚多，如果大加搜捕必导致社会动乱。因此二人上奏主张“随事随时，渐为剔厘，并稍宽其既往，严杜其将来”[11]，保证地方稳定。

清代乾隆朝的地方官员虽然严禁天主教的传播，但反教的激烈程度却比清末教案缓和得多，其原因主要是当时天主教影响有限，对中国的传统社会秩序冲击较小。根据 1765 年

(乾隆三十年）传信部秘书波尔日亚主教（Msgr Borgia）的报告，当时中国教友的数目是十二万五千[12]，五十年后，“据 1810 年（嘉庆十五年）的统计，有欧籍传教士三十一名在中国内地十六个省秘密活动，天主教徒共有二十万五千人”[13]。与当时中国全国三亿一千万人口相比，天主教对社会的影响是很有限的。故此，乾隆时期地方官员查处天主教的严厉程度与其前、其后相比有很大的区别。对天主教传播广，而且对地方传统社会结构冲击大的地区，查禁活动比较频繁，处理措施也较重；例如福建一省在乾隆年间共发生五次禁教活动，明显高于其他省份。对有传教士活动，中国教徒较多，但是没有和地方传统社会发生激烈冲突的省份，禁教活动重在抓捕传教士和骨干教徒上，例如山东、直隶等省。至于天主教活动较少的省份，查禁活动只有在全国性禁教爆发之际才会发生，而且对教徒的处理措施比较宽缓。总而言之，皇帝本人和地方官员在反教禁教的过程中，对地方社会安宁的重视程度要略胜于对风俗人心的关注，如果天主教的传教活动未曾干扰地方正常的社会秩序，其处理措施只是西洋人递解广东澳门安插，信教民众勒令开斋出教，经像图书上缴销毁。但如果天主教的传布危害了中央对地方的控制、影响了官员对地方的治理，无论传教士还是教民都会遭到严处。

三

乾隆朝地方高级官员的反教原因虽然隐藏在其禁教活动背后，但却是禁教活动的出发点。从总体上讲，乾隆朝地方官员不了解天主教。导致这种情况的原因是多方面的，除去中国社会自身对外缺乏了解，和百年禁教期间天主教不能合法传播之外，缺乏沟通的“桥梁”是主要原因，而来华的传教士实际上就是起这样一种“桥梁”的作用。无论中国上层官绅还是下层民众，其了解、接受天主教的最主要途径就是西洋传教士的宣传，然而在乾隆朝，有资格进入宫廷，即合法在华留居的传教士人数逐渐减少，并多主要从事绘画、西洋器械制造等具体工作。乾隆朝在清廷供职的耶稣会士汪宏达神父曾在致友人的信中这样描述日常生活：“我每天必须进宫，因此我不能和我的弟兄们呆在城里……如果我只须完成皇帝吩咐做的活的话，我可以有喘息的时间，但是亲王们和大臣们都要来找欧洲人修理他们的钟表……我们工作非但很忙，而且穷于应付，我甚至没有时间学习汉字”[14]。在这种情况下，进入宫廷的传教士很难有足够的时间完成传教任务。秘密潜入中土的传教士则因其自身的能力缺陷限制了他们有效工作，他们“只能吃力地讲几句所在传教地区的方言。由于他们在中国的下层社会里生活，要想完成福音布道的使命，只有借助讲授教理的人或雇工……某些传教士根本不懂当地语言，听忏悔还需要借助一名通事”[15]。乾隆朝官员的审办奏折也记载了“察其言语声音，惟‘中国’、‘北京’、‘天主教’及‘不懂汉语’数语尚属明晰，其余仍系西洋语音，再三体询，实难辨识”[16]；其次他们的日常活动也受到很大限制，档案中记载于乾隆十一年禁教事件中遭斩的传教士白多禄等人平日被信教民众“藏于暗室、地窖、重墙、复壁之中”[17]，乾隆二十四年（1759）被获之传教士郭伯尔纳笃亦“独坐空屋吃斋念经，足不出户，因言语不通，难以行教”[18]，因此当时中国士大夫官僚对天主教缺乏了解是在情理之中。

在这样的大背景下，乾隆朝的地方官员十分自然地把天主教在华传播与当时中国境内流行的一些宗教或民间秘密结社（白莲教、大乘教等）相混淆，又与官方允许的制度化宗教（例如伊斯兰教）相混淆。地方官员具折上奏过程中经常称其为“西洋邪教，蔑（灭）绝人

伦，妄称奉教，便能升天"[19]，或曰"异端邪教煽惑愚民，又敢容留贞女，指称侍教，大干禁令"[20]。这种认识又与清代官员对民间秘密结社的界定密不可分，被称为"邪教"的民间秘密结社是清代秘密社会的重要组成部分，其组织与活动方式秘密，联络暗号复杂，日常礼仪神秘，会中规约严格，这些活动遭到官方禁止，但在民间有广泛影响。乾隆时期的天主教在中国建省划区，于徒众分布较多地方开设教堂，并有主教、神父、会长等称；其传教士自澳门秘密潜入中国各省，有素奉天主教之中国人伴送容留；其宗教礼仪中有圣洗、坚振涂油、告解、圣餐、终傅等中国官吏闻所未闻的各种仪式；信徒们于家中或聚或散，吃斋念经，信守十戒教规。如果对天主教的历史及教理没有深入的研究，清代地方官员很容易将其与中国民间的白莲教、大乘教、红阳教等秘密教门相混淆，指其为异端邪教。与此相反，在乾隆帝的上谕中却称"天主教原系西洋本国之教，与近日奸民造为燃灯、大乘等教尚属有间"[21]、"西洋所奉天主教乃伊土旧习相沿，亦如僧尼、道士、回回，何处无此异端，非内地开堂聚种，散札为匪者可比"[22]。然而乾隆帝将天主教士与民间宗教区分开来的同时，却又将其与制度化宗教，例如伊斯兰教相混淆。在乾隆四十九年全国性禁教过程中，乾隆帝在上谕中称"西洋人与回人向属一教，恐其得有逆回滋事之信，故遣人赴陕潜通信息，亦未可定，福康安、毕沅当密为留心，稽查防范也"[23]、"天主教与回教相仿，虽非比别项邪教，但究系违例，自应查禁"[24]。由此可以看出乾隆皇帝不了解天主教与伊斯兰教之间的区别，对天主教缺乏全面的认识。在天主教传行中国近二百年后，与传教士接触甚多，并以"西洋意趣"著称的乾隆帝竟有如此认识，可见自雍正时代开始的禁教对传教活动打击之大。

在深入分析地方高级官员的反教原因时，有必要先简要分析其主要的理政内容。清代地方官员是清帝在地方权力的代表，他们的职责是将地方政治、经济、军事、思想等状况维系于封建统治所需的状态之中。如果考察地方督抚上奏皇帝折件，可以大体推断出这些高级官员在日常所处理的主要事情和其对地方治理的侧重点。地方高级官员主要包括总督、巡抚、布政使、按察使、驻防将军等，如果分析一个常态下的省份内这些高级官员上奏的折件，其内容可大致分为三个门类：地方人事变动（地方中、低级官员的调动、任免及查处）；地方经济状况（地方财政收支、对内对外贸易、国防工程修缮、农业生产状况）；地方社会状况（包括地方治安，例如缉捕逃犯、刑事审判；风俗民情，例如查禁邪教、销毁逆书、地方风教）。天主教在乾隆朝与地方联系不多，因此地方官多是从治安与风俗的角度考察天主教传播对传统社会的影响，反教观点也由此而发。在地方官员的眼中，天主教对地方社会秩序的损害主要体现在两个方面：

（一）居心叵测，甚为地方宁静之害。

乾隆朝中国社会虽然已经有资本主义生产关系的萌芽，但就其整体而言，依然是一个保守、封闭的传统社会。这种内在的传统性是与政治、经济、思想文化等多方面的外延紧密联系在一起的，"大一统"要求君主拥有绝对的权威，即所谓："公侯上承天子，天子居天下之尊，率土之宾，莫非王臣，在下者何敢专其？凡土地之富，人民之众，皆王者之有也，此理之正也"[25]。由此出发，中国古代封建统治者无不将国家的大一统作为王朝兴废的主要标准，各级官员也将构建大一统、维护这种自上而下的统治作为重要任务。从武功的角度者，这种大一统体现在平定边疆少数民族地区的反清活动和反击周边国家的入侵；从文治的角度看，则体现在思想文化领域内的整肃及对人身、思想的控制。地方高级官员处理天主教传教活动之时，发现天主教传教活动不同程度上损害了这种"人归君王"的大一统模式。

天主教传及中国，按照其传统做法，需要将入教受洗的人名、人数册报回国。这种做法一是为了便于传教士向教徒传授教义；二也是为了向国内教会表明传教成果，为进一步发展传教事业解决资金等方面的问题。因此在地方高级官员奏折中，经常可以看到这样的记载："西洋各国精于谋利……而独行教中国一事，则不惜巨费，每年如期转运银两给与行教人等。……澳门共有八堂……一堂经管一省，每年该国钱粮运交吕宋会长，由吕宋转运澳门各堂散给……凡从教之人，已能诵经坚心归教者，即给以番名……每年赴澳门领银时用番字册报国王，国王按其册报人数受赏"[26]。就其来华传教的最终目标而言，天主教传教士目的就是要将中国基督化，使中国变成一个基督教国家。这种目标在传教士与清朝士绅平民交往言谈中虽体现不多，然而在其私人信件中却反复提到。由于各地方传教时间长短不一，信教民众多少不一，所以在天主教相对发展薄弱的地区传教士只是将"基督化中国"的目标隐藏于心，只注重介绍其教、广收其众的具体事务；而在一些传教事业发展较好、影响较大的地区，传教士则开始将这个目标表露出来。乾隆十一年，福建查禁天主教之时，地方官员就曾起获物证："其尤悖逆不道者，查阅教长陈从辉家，搜出青缎绣金天主□一架，上绣主我中邦四字，是其行教中国处心积虑，诚有不可问者"[27]。乾隆朝地方高级官员认为天主教传教活动损害中国封建传统的"大一统"框架，不仅体现在传教士的活动上，更体现在信教民众的许多言行之中。同样在乾隆十一年福建教案之时，地方高级官员就曾发现有地方胥吏（书吏、衙役）和生监入教，"（福安）城乡士庶男妇大概未入教者甚少，该县书吏、衙役多系从教之人，是以审讯时竭力庇护，传递消息，总不能得一实供"[28]。在官员追查传教士之际，竟然发生地方民妇殴伤带兵官员之事，这更加重了地方高级官员对天主教的仇视，认为其教要变夏为夷，欲使人归天主，不归君上。直接负责处理乾隆十一年福建教案的闽抚周学健就在奏折中写道："衿士缙绅，兵弁吏役率往归附，官员耳目多所蔽塞，手足爪牙皆为外用，万一不加以剪灭，致蔓延日久，党类日滋，其患实有不忍言者……历来白莲、弥勒等教，聚众不法，皆无知奸民借此煽惑乌合之众，立即扑灭，天主教则不动声色，潜移默诱，使人心自然乐趋，以至固结不解，其意之所图不屑近利、不务速成，包藏祸心而秘密不露，令人堕其术中而不觉，较之奸民所造邪教为毒更深"[29]。

乾隆朝地方高级官员的奏折中主要反映了这些官员由于天主教冲击中国封建传统"大一统"社会体系而反教，而在其前雍正朝，雍正帝就曾从更高的国家安全的角度考虑禁教，他曾言："尔等欲我中国人民尽为教友，此为尔教之所要求，朕亦知之，但试思一旦如此，则我等为如何之人，岂不成为尔等皇帝之百姓乎？教友惟认尔等，一旦边境有事，百姓惟尔等之命是从，虽现在不必顾虑及此，然苟千万战船来我海岸，则祸患大矣"[30]。由此可见，乾隆朝地方高级官员认为天主教"居心叵测，甚为地方宁静之害"，也有一定的历史渊源。

（二）不合中土礼仪，甚为风俗人心之害。

在天主教东传史中，"礼仪"这两个字有着特定的含义，它基本上是指中国传统的"敬天、尊孔、祭祖"的礼仪。针对上述礼仪是否与天主教禁止偶像崇拜的教义相违背，在康熙末年曾经爆发了"礼仪之争"，这次"礼仪之争"在欧洲间接地推动了欧洲了解中国，而在中国则使天主教失去了清政府的宽容与礼遇，为随即到来的雍正禁教埋下了伏笔。但是仅用"敬天、尊孔、祭祖"来解释礼仪，是一种较为狭窄的诠释，而从乾隆朝高级官员奏折中反映出的天主教有违中国礼仪之处，远非局限于此。因此，中国礼仪还应该有一个更宽泛的内容，第一是以"敬天，尊孔、祭祖"为中心的礼仪，这些礼仪与基督教反偶像崇拜的教义相

抵触；第二是由儒家传统道德而引发的“男女大防”、“义利之辨”为中心的道德问题：第三是清政府弘扬正统宗教，禁止淫祠淫祀，而天主教中有些礼仪不为官绅理解而发生冲突。

首先，围绕“敬天、尊孔、祭祖”的中华礼仪，耶稣会士曾与多明我会、方济各会传教士在康熙末年发生冲突，这场“礼仪之争”最终以教皇本笃十四世于 1742 年（乾隆七年）发布的“自上主圣意”诏谕（Ex. quo）而告结束。其诏规定废止中国礼仪，违者将受重惩。乾隆朝在华传教士执行罗马教皇的禁令，其结果一是天主教信徒的知识层次逐渐降低，二是信教民众的日常主活与非教民反差加大，地方高级官员反教言论由此而发：“以天堂地狱、诞妄不经之说诱惑愚民，使入其教者不认祖宗，不信神明，以父母为借身，以西洋人为大父，[31]“尊崇十字，不贴门神、不供祖先”[32]。

其次，天主教传教活动有违儒家伦理，是地方高级官员认为天主教“不合中土礼仪。甚为风俗人心之害”的又一个重要组成部分。中国儒家传统伦理道德讲究“男女大防”，强调“男女不杂坐，不同枷，不同巾栉，不亲授。叔嫂不通问，诸母不漱裳。外言不入于梱，内言不出于梱……男女非有行媒不相知名。非受币，不交不亲”[33]，“男女授受不亲，礼也”[34]。但是天主教在传教时要求入教者接受洗礼、在密室中向神父作忏悔、全体教民于礼拜堂中聆听布道。在天主教影响较小的地区，传教士为避免地方官员的猜疑，尽量在传教过程中不违反“男女大防”的原则；然而在教务发达的地区，传教士就不再注重，例如在福建还出现了妇女入教、守童不嫁之事，故而地方高级官员有许多从这个角度反教。乾隆十一年福建禁教期间，地方高级官员曾上奏：“凡奉天主教之家，必令一女不嫁，名曰守童身，为西洋人役使，称为圣女，颇伤风化”，“且惑其邪说，幼女守童贞不嫁，朝夕侍奉西洋人，男女混杂，败坏风俗，其为害于人心世教者最深且烈”、“又创建男女教堂，女堂他人不得擅入，惟西洋人出入无忌”[35]。“义利之辨”也是儒家伦理道德的重要组成部分，即所谓“君子喻于义，小人喻于利”、“盖出义则入利，出利则入义。此不过毫厘之间而有黑白之异、霄壤之隔焉”[36]，传教士在传教之时，为了扩大天主教的影响，在一些地区采取了入教者散与财物的方式，“初时入其教者，每月给大番银一员（圆），诱人转相招引留匿之家，每日给中番银一员（圆），以供饮食”[37]、“且别种邪教骗人之财，信从者虽众，一加惩治，其惑易解。天主教则诱人以财，一经信从，执迷终身不悟，于风俗人心甚有关系”[38]。地方官员将此视为以利诱惑民人入教，违反了传统的儒家伦理，反教原因由此产生。

第三，清代法律禁止巫术诱人、淫祠淫祀：“凡师巫假降邪神，书符咒水，扶鸾祷圣……一应左道异端之术。或隐藏图像，烧香集众，夜聚晓散煽惑人民，为首者绞监候……”[39]“夫左道惑众，律所不宥，师巫邪术，邦有常刑”[40]，乾隆朝地方官员以此为准，打击天主教的流传，并依照惩办“师巫邪术”的有关律例查处传教士和教徒，将天主教传教活动比附于巫术邪行，并由此反教，主要可以分为两个类型：第一是因为不了解天主教宗教礼仪，而将其视为巫术邪行。天主教礼仪包括圣洗、施坚振礼、圣餐、告解、终傅等项。地方高级官员不了解这些礼仪，认为其与中国巫术中画符、跳神行为类似，“处女从教之时，以铜管吹面，去其魔鬼，即能守贞。及细加察究，夷人以铜管吹人脐肚，即终身不思匹配，是其幻术诡行更不可测也”[41]，“设为种种幻术，诱人入教……传教时以油涂额，取其轻浮向上；以盐涂口，取其宣讲彼教；以水洒口，取其清净；至死后升天，系教内相传之语，并非伊等造作”[42]，因此指斥其诱人入教。另一种类型是因为对西洋传教士的日常起居不了解，导致反教。西方传教士在中国传播的天主教是一种异域文化的集合体，他们的生活起居也迥

然有别于中国传统社会。传教士的有些活动是中国地方官员、士绅民人闻所未闻的事情，例如服用西药和简单的天文观测等，另有些活动虽然也同样存在于中国社会之中，但是被传教士赋予完全不同于中国传统的新的含义，例如酿造和饮用葡萄酒、吃面包及医学研究。乾隆十一年福建教案之际，地方高级官员就曾上奏“其所给之麸饼与酒皆伊等密室自制，咸谓夷人于饼酒之中暗下迷药，是以一经领受终身不知改悔……搜获末药、膏药及孩骨等类，莫能辨名”[43]。而且，明末清初反教士绅就曾有以流言为信传，攻击传教士迷拐孩童、炼金害人，这样的言论在乾隆朝依然时有反映。例如，乾隆十一年苏州教案内有记载：“谈（谈文多拉，教民）受刑逼，乃捏造教士以胎儿化金，以死人眼目做望远镜”[44]。凡此种种，西方与传统的矛盾，真实与虚假的混淆构建于一体，形成了地方高级官员认为天主教为“幻术诡行、巫术诱人”。

四

总而言之，乾隆朝地方高级官员反教与禁教的原因是比较简单的，这与清初和清末发生的反教与禁教活动成因有很大的区别。在乾隆朝地方高级官员的禁教活动和反教言论背后，可以看出天主教传播与地方高级官员反教始终是围绕着一个主题渐次展开的，即中国传统社会的一元论与基督教入华形成的二元论之间的矛盾，乾隆朝地方高级官员又主要从地方社会治理的角度来观察、“解决”这个矛盾。中国传统社会的一元论是封建专制体制的直接表现，它要求中国社会自上至下于人于心皆维系在中央政权、君主手中，“普天之下，莫非王土，率土之宾，莫非王臣”。而天主教传入中国之后，其教义本身就决定了它必然要在封建专制一元之外另立一元，形成二元制，这在沿海传教广、影响大的地区尤其可以看出。从“于人”的角度看，传教士因教务需要，划省建区、选委会长、册报番名的做法很容易使中国地方高级官员将此比附中国地方行政管理制度，故而认为天主教欲使中国人归天主、不归君上。从“于心”的角度看，传教士宣扬天主耶和华是世界、人类的创造者等等，不啻于在中国“皇天眷命，奄有四海，为天下君”的传统之外另立一极，因此中国官僚自然会认为天主教欲使中国“心归天主，不归君上”。由于百年禁教期间，天主教活动受到很大打击，因此它对中国传统社会的冲击小于晚清，所以这种一元与二元之间的矛盾尚处在萌芽状态，但在清末的大规模反洋教斗争中充分展现出来。

近代天主教伴随着西方殖民势力的东侵又以合法的身份在中国传播，然而中国本土的反教言论与事件比之于前代更加激烈与频繁。此时天主教与中国社会发生联系不再局限于宗教关系，天主教活动逐渐成为政治、经济、宗教、文化的共同体，因此中国近代反洋教斗争，实际上不只是其本意上的宗教、文化方面的冲突，而是融合了政治、经济等多种因素于其中的综合冲突。在这种多方位的反教中，传统的反教理论依然占据了重要地位，与乾隆朝地方官员反教言论一脉相承的“地方宁静之害、风俗人心之害”等言论同样成为反教理论的重要组成部分。

---

①陈垣编，《康熙与罗马使节关系文书》（影印本），第14件，故宫博物院，1932年。

②（清）李刚己辑录，《教务纪略》，“卷首·恭录谕旨”，上海书店，1986年版。

③《清高宗实录》卷二七三，乾隆十一年六月庚寅。

④⑥㉗㉘㉛㊸（中国第一历史档案馆藏，下同）宫中朱批奏折，第294卷，第2号：乾隆十一年五月二十八日，福建巡抚周学健奏。

⑤军机处录副奏折，第9258卷，第3号：乾隆十一年八月二十七日，福建按察使觉罗雅尔哈善奏。

⑦宫中朱批奏折，第294卷，第1号：乾隆十一年五月十二日，福建巡抚周学健奏。

⑧宫中朱批奏折，第251卷，第1号：乾隆十一年七月十三日，直隶总督那苏图奏。

⑨军机处录副奏折，第9258卷，第38号：乾隆四十九年八月初九日，湖广总督特成额奏。

⑩宫中朱批奏折，第299卷，第1号：乾隆四十九年十一月二十日，福建巡抚雅德奏。

⑪宫中朱批奏折，第304卷，第1号：乾隆十一年十二月二十一日，两广总督策楞、广东巡抚准泰奏。

⑫穆启蒙编著，侯景文译：《中国天主教史》，（台）光启出版社，1981年版，第107页。

⑬《中国丛报》1844年11月，第595页。转引自顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民出版社，1981年版，第10页。

⑭“耶酥会士汪宏达神父给耶酥会士勃拉索的信，1769年9月15日”。转引自朱静编译：《洋教士看中国朝廷》，上海人民出版社，1995年版，第224页。

⑮1846年中国教徒致教皇函，见《传信部议事纪录》第16卷，第506面及以下（1855年），转引自（法）卫青心著，黄庆华译：《法国对华传教政策——清末五口通商和传教自由（1842－1856）》上卷，中国社会科学出版社，1991年版，第22页。

⑯军机处录副奏折，第9258卷，第47号：乾隆四十九年九月初五日，湖广总督特成额奏。

⑰宫中朱批奏折，第294卷，第1号：乾隆十一年五月十二日，福建巡抚周学健奏。

⑱㉒宫中朱批奏折，第297卷，第2号：乾隆二十四年十月初八日，福建巡抚吴士功奏。

⑲宫中朱批奏折，第297卷，第1号：乾隆十七年正月二十五日，福建巡抚陈宏谋奏。

⑳宫中朱批奏折，第296卷，第1号：乾隆十一年六月初一日，闽浙总督马尔泰奏。

㉑㉖㉙㊶宫中朱批奏折，第294卷，第5号：乾隆十一年九月十二日，福建巡抚周学健奏。

㉓《乾隆朝上谕档》，乾隆四十九年八月二十日。

㉔《乾隆朝上谕档》，乾隆四十九年九月十六日。

㉕程颐：“周易程氏传·卷第一·大有卦”，《二程集》。

㉚转引自徐宗泽著：《中国天主教传教史概论》（重排本），上海书店，1990年版，第256页。

㉜军机处录副奏折，第9258卷，第33号：乾隆三十三年十一月二十九日，湖广总督定长、湖北巡抚程焘奏。

㉝《礼记·曲礼上第一》。

㉞《孟子·离娄章句上》。

㉟㊲宫中朱批奏折，第295卷，第1号：乾隆十一年五月二十四日，福州将军兼闽海关监督新柱奏。

㊱张拭：《孟子说》卷七。

㊳㊷宫中朱批奏折，第271卷，第5号：乾隆十九年四月二十二日，两江总督鄂容安、江苏巡抚庄有恭奏。

㊴《大清律例汇辑便览》（光绪二十九年刊本影印）卷十六，《礼律祭祀·禁止师巫邪术》。

㊵《钦定大清会典事例》卷三百九十八，《礼部·风教·讲约一》。

㊹方豪：《中国天主教史人物传·下卷》，第117页。

（作者马钊：中国人民大学清史研究所硕士研究生；邮编100872）